ميتافيزيقا الخيال عند ابن عربي: بحث في الصورة والمعرفة.

د.محمد خطاب/جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

الملخص:

في تصوف محي الدين بن عربي لا يفترق الخيال عن المعرفة، بل المعرفة الصوفية تجد في الخيال مرتكزا أساسيا من مرتكزاتها. ولكن المختلف في المشهد الصوفي أن المعرفة لا تتم وفق قواعد الفلسفة وشروط المنطق، وحتى الخيال ليس هو ذاك الذي يستند عليه الشعراء، بل إن التصوف الخاص بابن عربي هو الذي حدد مبدئيا القيمة المتفردة للخيال وللمعرفة. تصوف سميناه بالميتافيزيقا لأنه يستمد معانيه من الغيب من باب الحس والإدراك الإنسانيين الذين يتمتع بهما المتصوف أو العارف. وينبني على هذا الأساس فكرة أخرى عن الوجود وباب ينفتح على العالم تؤكد عليه فلسفة التصوف وهو أن الخيال ليس معروفا بالصورة المجانية التي تدور في الأذهان، بل هو عنصر مؤسس للمعرفة التي تبدأ حتما بالحس العادي وتنتهي إلى الغيب الذي لا يدرك.

الكلمات المفتاحية: الخيال،المعرفة،الذوق،الجمال،الصورة،الوجود.

تمهيد في علم الجمال الإسلامي

التجربة الجمالية في الوجود تتفرد بميزات تجعلها مفارقة لسائر التجارب التي يمارسها الإنسان في هذا العالم. هي تجربة في الواقع تعتمد على فعل الإدراك. وتقترن تجربة الجمال في مثل هذه المواقف بعنصر اللذة التي يستشعرها المتأمل لعالم الأشياء. سنحاول أن نميز في تجربة الجمال عند **ابن عربي** بين عدة مستويات فيها، بما في ذلك المستوى الإدراكي المحض والمستوى الروحي. وضمن هذه البحث سنتحدث عن علاقة فعل الإدراك الجمالي بطبيعة التجلي التي أفاض في شرحها الشيخ الأكبر من موقعه كعرفاني. فإذا كان الجمال موضوعا للتأمل فلا بدّ أن يكون فيه ذاك الجانب الحسي المدرَك الذي يؤثر على الرائي والسامع والمتذوق بشكل عام. إن عنصر التذوق مطلوب في المسائل الجمالية، والذوق مصطلح شائك وبخاصة إذا ارتبط بوجود الإنسان بين عالم الأشياء. وقد عبّر ابن عربي في بعض نصوصه عن علم الأذواق وقال فيه:" وهو العلم بالكيفيات فهي لا تقال إلا بين أربابها إذا اجتمعوا على اصطلاح معين فيها... وهذا لا يكون إلاّ في العلم بما سوى الله مما لا يدرك إلا ذوقا كالمحسوسات واللذة بها وبما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب. وأما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي"[(1)].

كيف يمكن للذوق الحسي أن يكون ذوق مشاهدة؟ كيف يرقى ذوق النظر والحس إلى مرتبة الذوق الشهودي؟ وهذا هو لبّ الدراسات الفلسفية والجمالية التي جعلت من العالم صورة يتملاها الحسّ البشري بحواسه وأدوات إدراكه، سواء تعلق الأمر بما احتجب أو بما ظهر. وهذا معنى يحمل النفوس على نوع من التوترات الفنية والحساسيات الجمالية التي تسعى للإبداع والخلق. إنّ الطريقة التي يدرك بها العارف الجمال في الوجود مركبة وليست مدرجة ضمن المعطيات المباشرة للحواس فقط. حقا هناك دخل كبير للحواس على اختلاف مداركها في عملية تذوق جمال العالم، ولكن هناك أيضا عوامل خفية أدركها المتصوفة ومنهم ابن عربي تشارك الحواس في تملي الجمال وبخاصة الجمال الإلهي الذي هو جمال الكون. ولكن الجديد في العرفان هو أن الشيء الجميل المدرك الذي نستطيع أن نسميه العالم يُدرك بذوق ويستمتع به. والمعرفة حاصل عملية إدراك الحواس للعالم بما فيه من جمال، وكذلك يمكن أن نقرأ في النص حالة الحضور والغياب التي يمثلها المدرَك بالنسبة للحواس التي تدركه وتتأمله، الحضور يتمثل في وجوده والغياب يتمثل في إعادة استحضاره عبر المخيلة والذاكرة.

إن الإدراك الجمالي مقرون بلذة قصوى يحسها العارف لأنه يقف أمام حقيقة الحقائق. فإذا تعاملنا مع العالم على أساس أنه انعكاس لخالقه، فجماله من جماله، فكيف يمكن التعاطي مع هذا الجمال؟ لل**كرماني** صاحب كتاب **راحة العقل** إجابة صريحة يقول فيها: " فكلما كان الشيء المُدرَك أجمع للكمال والجمال

والزينة والبهاء والحسن والضياء والموافقة لمدرِكه، كان فرح المدرك له به أعظم، ومسرته به أشهر"[2].
والتعبير عن اللذة تجربة لاحقة لتجربة الذوق، ولا نظن بأن تجربة **ابن عربي** تكمن فقط في مجالها الديني أو العرفاني، بل أيضا في مجال تعبيرها ورمزيتها. نخلص إلى أن التجربة الحسية والجمالية خصوصا تجد نفسها في اللغة كما قال **غادامير**[3]. وفيما يتعلق بمبدأ اللذة الجمالية فهي لذة حسية أو تبدأ من الحس وتنتهي إلى الروح أو الوجدان، أي تصير لذة روحانية يحس بها العارف إحساسا خاصا يرتقي بها من مدارك النفس إلى مدارج القدس. ونحن سوف ننهي مبحث اللذة الجمالية بفكرة العروج الروحي أو سفر الروح في المعاني والجمال الذي يتحسسه العارف خلال رحلته القلبية. وقد درج الباحثون على معاملة مبحث اللذة ضمن نشاط الحس الإنساني بربطه مع عمل الحواس، وليس فقط إدراك هذا الرابط بل إدراك علاقته بالمعـرفة: "وتكمن أهمية هذا المبحث في كونه المدخل الأساسي إلى فهم طبيعة الإنسان وعلاقته بما حوله، سواء أكان ذلك على الصعيد الحسي أم النفسي أم العقلي أو الروحاني"[3].

إنّ تجربة الشيخ الأكبر تؤسس على نصوص قرآنية وأحاديث شريفة واستدل على أنّ: " الحقّ عين السمع والبصر واليد والرِجْل واللسان: أي هو عين الحواس. والقوى الروحانية أقرب من الحواس"[5] وهذا استدلال واضح وتفسير مباشر من الشيخ الأكبر على القوة التي تمارسها الحواس على الروح، وهذا التماهي للذات وتجلياتها على قوى الإنسان ما هي إلاّ مشاهدات يلحظها العارف وهو في سيره إلى تحقيق المعرفة. فالعلاقة بين الروح والحس هو الذي يخلق لنا حالة بل حالات جمالية خاصة، لأن نقطة التقاطع تحدث حين المشاهدة التي تبدأ من الحس فيغيب عن نفسه لتستمر الروح في أخذ المعاني والفهم من الحالة.
هذا جانب نبّه إليه **ابن عربي** في كثير من صفحاته المتعلقة بسبل الأخذ من الكون. فالكون مشهد يتراءى لحواس العارف وعليه أن يأخذ منه ما يتقوت به في طريقه. ويضيف ابن عربي فيما يتعلق بفعل المشاهدة التي سنبحث فيها في هذه الورقة نقطة مهمة وردت في الفصوص القائم أساسا على خبرة التجلي الإلهي، وهي حالة القرب بين ما يشاهده العارف وبين البصر، حيث يقول: " فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة. فإنّ البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان"[6].

إن هذا القرب الذي يعنيه **ابن عربي** بين المشهود والبصر إنما هو من إملاء التجربة، فتجربة الشهود تفترض سلفا أن يلتقي طرفا هذه الخبرة الروحية، الذات والموضوع، العين والمشهد، الرائي والمرئي، وكل واحد يتحقق بالآخر، ونظن بأن المقصود من كلام ابن عربي هو حاجة المشهود إلى عين تراه، وليست العين بحاجة إلى المشهود. ويفسر **ابن عربي** مسألة يقول عنها بأنه لا أحد قبله قد ذكرها أو نبّه إليها، وهي المسألة التي جاء فيها ذكر **النفري** بأنه كان من أهل الليل، وكيف تكون مشاهدة من أحاطته الظلمات: " فهم مع كونهم في ظلمة الطبيعة على نور أضاءت به تلك الظلمة لوجود المشاهدة"[7] المشاهدة تستدعي الإبصار حتى في الليل، وكيف يمكن معرفة ذلك؟

يقدم **ابن عربي** شرحا نفسيا لهذه المشكلة المعرفية الخاصة بالتلقي عن الخيال والمشاهدة ويقول عن أهل الليل دائما: "وهؤلاء هم الذين يعرفون أن إدراك الأشياء المرئية إنما هو من اجتماع نور البصر مع نور الجسم المستنير شمساً كان أو سراجاً أو ما كان فتظهر المبصرات، فلو فقد الجسم المستنير ما ظهر شيء، ولو فقد البصر ما أضاء شيء مما يدركه البصر مع النور الخارج أصلاً"[8]. لذلك قلنا بأن أحد الطرفين يستدعي الثاني وفقد الواحد قد يكون فقدا للجميع. فعلى مستوى التحليل الفينومينولوجي نجد بأن المبصرات تستلزم وجود عين ترى وتشاهد، إن لم يكن واقعا موضوعيا فهو واقع في الوعي، وربّما دلّ عليه **ابن عربي** بلفظ آخر فقال الخيال: " فإن المكاشف يدركه بنور الخيال كما يدركه النائم ورفيقه إلى جانبه مستيقظ لا يرى شيئا كذلك صاحب الكشف"[9].

كان هذا الاستدراج ضروريا لبيان أن فعل المشاهدة تتم إبصارا ولكن يعضدها الخيال، فالخيال قوة مصاحبة للبصر، كما هي الرؤية بالنسبة للنائم، وما قاله ابن عربي يتأسس على سند نصي، فقط يتحول إلى مفهوم من خلال القراءة والتأويل، مثل الحديث الذي يستدل به ابن عربي دائما سواء في الفتوحات أو فـي الفصوص، وهـو قولـه ﷺ : "الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا" فقد قال في تأويله: " إنك لا تشك أنك مدرك لما أدركته أنه حق محسوس لما تعلق به الحسّ، وأن الحديث الوارد – ثم يسرد الحديث – فنبه أنّ ما أدركتموه في هذه الدار هو مثل إدراك النائم بل هو إدراك النائم في النوم وهو خيال، ولا تشك أن الناس

في البرزخ بين هذه الدار والدار الآخرة وهو مقام الخيال، فانتباهك بالموت هو كمن يرى أنه استيقظ في النوم في حال نومه فيقول في نومه: رأيت كذا وكذا وهو يظن أنه قد استيقظ"[10]. وكل هذا الذي يذهب إليه الشيخ الأكبر إنما دوران حول أمر أساسي وهو الحضرة الإلهية التي تثير رغبة العارف في المعرفة وفي الحقيقة التي لا يستطيع الوصول إليها بالنظر العقلي. ثم ننبه إلى أمر خاص بابن عربي وهو أنه دائما يميل إلى الاستئناس بالتأمل الباطني والتذوق الجمالي والفني لمثل هذه المسائل، فهي تحتاج إلى شخص قد تجاوز بشريته وغاص في بحر الحقائق والمعاني.

لقد جعلنا التجربة الجمالية قائمة على أساس الترقي من حالة إلى حالة بفضل العلاقة بين البصر والمشهود، وهي حالة يعضدها الوجدان والعرفان الذي قاد **ابن عربي** إلى فضاء التصوف الحقيقي، ورأينا بأن مبدأ اللذة قائم على المشاهدة، ولو استطردنا مع الصوفية في شرح هذه المفردات لما انتهينا من بحثنا ولكنّا حاولنا أن نشيد جدار المعاني الجمالية بهذه الأفكار التي يخدم بعضها بعضا. إن تحسس اللذة يأتي من باب الإدراك الذي يقوم به العارف تجاه الموضوع، وما يحصل له فيما بعد يسميها الصوفية بأنوار التجليات التي لا تكون إلا عن خيال، ول**ابن عربي** نص تمثيلي جميل يحاول أن يصور العلاقة بين قوة الخيال وأجزاء الحواس ضمن جدلية الأخذ والعطاء، يقول عن الخيال وقد استعار له لفظ خزانة التي:" جعلها مستقر جباياته وموضع رفع ولاة الحسّ، وفيها تخزن جبايات المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها، ومن تلك الخزانة تكون المرائي والأحلام التي يراها النائم، وكما أن في الجبايات حلالا وحراما كذلك في المرائي مبشرات وأضغاث أحلام"[11] وفي هذا النص تتجلى لنا كيفية تعامل ابن عربي مع المعاني المجردة، وما المعنى الذي يعطيه للخيال في علاقته بالحواس؟ إنه يسعى إلى تشكيل بنية ذهنية متحررة من سلطة الفقه والجدل العقيم الذي مورس على العرفان وعلى فلسفة التصوف. إن الشكل الذي اختاره ابن عربي للتعبير عن مواقفه ومعانيه هو الإملاء الرباني. فإذا لم نتحسس الينبوع الذي صدر منه لا نستطيع أن نتفهم هذا العرفاني الذي تخطى دهره كثيرا وكتب بهدى إيمانه بالمعرفة من الزاوية التي رآها تستحق النظر. ونحن نكتب في هذا الموضوع مستندين إلى نصوص ابن عربي قمنا على كره بإزاحة نصوص في غاية الأهمية بذكر أخرى مهمة أيضا، ولو أطعنا الهوى لخرج البحث عن مساره الذي سُطر له.

كيف نستطيع أن نميز بين الخبرتين؟ هل من باب الدوافع النفسية أومن خلال الفرق الذي يحتويهما؟ في الحقيقة لا نستطيع على مستوى المطلق أن نفرق بين التجربتين أو بين سائر التجارب الروحية لأنها تجارب تنشد الحقيقة المطلقة. فالتجربة الجمالية تستند إلى الحواس وإلى الممكنات الذهنية المتوقدة لكي تصل إلى تحقيق هدفها بعيدا عن إكراهات العقل وتوابعه. كذلك التجربة العرفانية أو تجربة التصوف، فهي أيضا تنشد بعيدا وتحاول تذوقه وتراه كاملا جميلا وجليلا. ربما كل الفلسفات التي تناولت مثل هذه التجارب تقاربت مفاهيمها من خلال أفق الحقيقة التي تظل مستترة إلى أوان التجلي كما يقول العرفانيون. أوان التجلي يعني ممارسة الخبرة الجمالية أو العرفانية على مستوى الجسد، أي على المستوى الحسي الذي يسعى هو بدوره إلى فهم العالم. فهذا هو الذي يوحد بين التجربتين. لا نستطيع أن نتخيل تجربة مّا تحدث على مستوى الخيال المحض. فلا بدّ من وجود العالم الذي ندركه بحواسنا ثم نقوم بعملية إنتاج للصور والمعاني تبعا للتأمل الحاصل، ثم بعد ذلك تأتي عملية الفهم وتحصيل المعرفة وبلوغ الحقيقة. ولبيان ذلك نستطيع أن نتأمل تجربة العروج أو السفر الروحي، فهي تجربة تجمع بين خبرتين: خبرة التجليات الإلهية خلال هذا السفر وفيه يرى العارف صورا وتتجلى له مكاشفات لا يستطيع التعبير عنها، أو تعجز قدرته العقلية على استيعابها، وخبرة الإيمان الذي تشكله وتؤسسه فكرة السفر أوالمعراج.

فكرة البرزخ أو الخيال مبدأ الوجود

مع الخيال ننتقل إلى أساس من أسس عرفانية **ابن عربي**. وهو مفهوم عائم ولا ينكشف من اللحظة الأولى، لكونه يمتزج بكثير من المفاهيم التي تؤديه وتجعل منه صورة قابلة للفكر والتأمل، مثل التجلي والمرآة. ولكن كيف يمكن أن نجد فيه ما يجعله أفقا للفلسفة الجمالية على امتدادها؟ هل يمكن للخيال الأكبر أو نظرية الخيال عند الشيخ الأكبر أن تكون نظرية تشمل لا العرفان وحده بل تشمل أيضا الفن والجمال والأدب؟ هل هناك سياق واحد للخيال يمتدّ فيه، أوله سياقات متعددة؟

إن التجربة الصوفية في مضمونها الحقيقي لا تفترق عن تجربة الفن أو الجمال. لذا نجد ابن عربي حقا واحدا من منظري فلسفة الجمال في عصره وفي بقية العصور. إن المصطلحات تتغير لكون المسألة

معقودة بأزمنة وثقافات ومجتمعات، فالألفاظ التي يستعملها **هيدجر** ليست بالضرورة أن تكون هي نفسها التي استعملها **ابن عربي**، ولكن الأبعاد التي ذهبا إليها تكاد تكون بعيون واحدة، لذا قلنا بأن التعبير عن المطلق واحد في جميع العصور، فقط تختلف الكيفيات واللغة.

هذا الكلام سيكون كافيا للبدء في تحديد مفهوم الخيال عند ابن عربي، وقد ركزنا على بعض المتون الأساسية خاصّة، كا**لفتوحات المكية** و**فصوص الحكم.** النص المفتاح ورد في **الفتوحات المكية**، في المجلد الثالث، يقول فيه: " النوع السادس من علوم المعرفة: وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدّل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي، وعمومه أتمّ من هذا الركن فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهولا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كلِّ شئ، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده بأي صورة شاء لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم تعضده الشرائع وتثبته الطبائع، فهو المشهود له بالتصرف التام، وله التحام المعاني بالأجسام، يحير الأدلة والعقول." [12] وما يستنتج من النص على طوله ما يلي:

- الخيال معرفة، فهو أداة من أدواتها، وركن من أركانها.
- له صور ومسميات تعيد إنتاجه: " البرزخ، عالم الأجساد، علم سوق الجنة، علم التجلي، علم التجسد للمعاني...."
- هو مجلى للصور في الأجسام مثله مثل المرآة.
- واسطة بين عروج الحواس وتنزل المعاني، وهو معنى البرزخ.
- لا يتغير ولا يتبدل " لا يبرح "، ومحصوله كبير في عالم المعاني.
- أداته سحرية يحول المعنى المجرد إلى جسم أو شكل " الإكسير ".
- لا يمكن أن تخلو منه الشريعة ولا تنكره الطبيعة الإنسانية.
- داع إلى الحيرة من خلال مقاصده وما ينتهي إليه.

كل هذه المعاني متصلة بعالم الخيال وهي واحدة في القصد ولكن **ابن عربي** يحاول أن يخلق حالة رمزية ذات تعدد خاص، ولعل تعابيره مثل: علم سوق الجنة مثلا تثير كثيرا من التساؤل، وهولا يستعمل هذه المفردات مجانا بل لداع ولدافع معرفي واضح، فيحاول تقريب الصور متى سنحت له الفرصة، وقد أعطى شرحا لما يعنيه بلفظ سوق الجنة حيث قال: " وكذلك سوق الجنة تظهر فيه صور حسان إذا نظر إليها أهل الجنان، فكل صورة يشتهيها دخل فيها فيلبسها ويظهر بها في ملكه ولعينه وهويراها في السوق ما انفصلت ولا فقدت."[13] فقد كان **ابن عربي** واحدا من العرفانيين الذين يستدلون بالظواهر على المعاني المجردة انطلاقا من تمثيلات حسية نابعة من صلب الثقافة التي أنتجتها، ولا يخرج في ذلك على ما يعجز عن تمثله المتلقي، مثل الذي مضى في تفسيره للخيال وتسميته بعلم سوق الجنة، ولعله من خلال الشرح الذي ميّز فيه هذا المعنى كان يقصد إلى تثبيت مفهوم الخيال وجعله واحدا من المفاهيم الكبرى في التصوف الإسلامي وبالتالي في نظرية المعرفة الصوفية.

ولعل المطلع والمكاشف لمعاني الشيخ الأكبر يلاحظ مدى التفسيرات التي تنتجها الحضارة العربية والإسلامية على هامش نصوصه سواء ما تعلق بالفتوحات أو بالفصوص أو بغيرها من الكتب. ولعل عبد **الكريم الجيلي** (ت 826 هـ) من أبرز شراح بعض الأبواب في **الفتوحات**، ول**فصوص الحكم** من الشروحات ما لا يُحْصى، قد قال في كتابه **شرح مشكلات الفتوحات**: " ولمّا كان عالم الخيال وعالم المثال متشابهين، كأنهما من جنس واحد، وكان البرزخ أيضا شبيها لها، قال تنبيها على ذلك: **البرزخ ما قابل الطرفين بذاته**. أراد الشيخ رضي الله عنه، أن يُعلمك أن عالم الخيال برزخ، لكونه قابل طرفي الجسم والروح الإنسانية بذاته. وأنّ عالم المثال – أيضا – برزخ، لكونه قابل طرفي المعنى والصورة بذاته. وأن العالم الذي تصير إليه الأرواح بعد فراقها للأجسام – أيضا – برزخ، لأنه قابل طرفي دار الدنيا ودار الآخرة بذاته. فكلّ من هؤلاء البرازخ بين أحكام طرفيه ... لا بدّ له من ذلك، إذ هو ناشئ منهما. فالخيال بين أحكام الجسم وبين أحكام الروح. والمثال بين أحكام الصورة والمعنى. والمحل الذي تقيم فيه الأرواح

بين أحكام الدنيا والآخرة." [14] وهذا الذي قدّمه **الجيلي** – وقد كان أقرب إلى روح الفتوحات منّا – جزء ممّا يحتويه النص الأصل، ولكن المعنى المؤكد في العرفان فيما يتعلق بالخيال هو كونه الخالق للصور والأشكال ضمن مواد، يشبه اللغة الخالقة لبنية من التصورات الذهنية: "واتجهت عرفانية **ابن عربي** إلى التمثيل الرمزي لعالم الخيال بالإكسير والمرايا وطينة الخلق الأولى، وهو تمثيل تنتهي دلالته إلى تجسيد المعاني في الصور، وإرساء جدلية التقابل، وتأسيس الوجود الأولاني في شكل ما وصفه ابن عربي بالخيال المنفصل تمييزا له عن الخيال المتصل"[15].

التفسير الذي أعطي للخيال يمنحه ميزة الخلق، والارتباط بعالم الصور الحسية التي تحيط بالإنسان، ثم هناك معنى الإضافة التي يضيفها الخيال إلى الوجود مُمثلا في لفظ الإكسير الذي يملك القدرة على التغيير، وهذا التغيير يراه ابن عربي في القدرة الممنوحة له من قبل الإله: " وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيّده الله به من القوة الإلهية"[16] هذه المنحة هي عبارة عن ميزة تضاف للخيال بحكم طبيعته الخلاقة، في حين لو كان الخيال مجرد صفة عالقة بالحسي وبعالم الصور، ومنفصلة عن لحظة الخلق لأمكننا الحديث حينئذ عن الخيال كظاهرة وليس كوجود بتعبير **جون ستاروبنسكي**[17]. هذه الميزة جعلت من الخيال لحظة أساسية في سياق عرفانية الشيخ الأكبر، إذ هو: " ليس مفهوما جزئيا في فكر ابن عربي، ولكنه مفهوم تأسيسي. فهو الذي يفسر الوجود وحركة التجلي الإلهي، بل هو الذي يفسر السلوك المعرفي القائم على الكشف الصوفي." [18]

إن الذي شغل صاحب كتاب الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي هو هذه الطبيعة التي للخيال في كونه وجودا خالصا له القدرة على الإيجاد فسماه خلاقا: "والخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوة الخيالية الإلهية، إذ أن ذلك الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي. إن الخيال الفاعل لدى العرفاني هو بدوره أيضا خيال يعتمد التجلي: والكائنات التي "يخلقها" تتمتع بوجود مستقل وفريد في العالم الوسيط الخاص بها"[19]. ونحن هنا لا نعتمد على جانب التأريخ للخيال أو للمفهوم، بل نحاول فهمه بالاعتبار العرفاني الذي صاغه ابن عربي نفسه في أكثر من موضع، الاعتبار المفهومي يجعلنا أكثر حرية من لو أننا تعلقنا بأهداب التاريخ نتتبع تطور المفهوم لدي المدارس والفلاسفة مثلا، مثل هذه الدراسات مفيدة لو أن المجال مجال تأريخ للمفاهيم والتصورات، ولكن مجالنا مجال نقدي يبحث في صورة المفهوم وما هي عناصره التي رُكِّب منها. وقد استفدنا الآن فكرة ارتباط الخيال بالقوة الإلهية الخلاقة بدءا من نص ابن عربي، ولعل التصور الآخر المتعلق بالخيال هو الصورة الجامعة بينه وبين المرآة.

نعثر في الصفحات الأولى من كتاب ابن عربي فصوص الحكم على نص يجمع فيه بين لحظة الخلق ومعنى المرآة، وكان مقصوده هو انعكاس صورة العالم على الذات الإلهية لأنها صورة منه، حيث قال: "وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كلّه وجود شبحٍ مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلاّ قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه " وإليه يرجع الأمر كله " كما ابتدأ منه. **فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم**. [20]"

كيف يمكن قراءة أفكار ابن عربي في السياق المعاصر؟ كيف يكون **ابن عربي** معاصرنا؟ هذه المعاصرة تبدأ من الفهم الخاص للوجود. فكل فلسفة ناجحة بدأت من الفهم، وانتهت إلى إنتاج معرفة مبنية على هذا الفهم، وكل ما له علاقة بالمعرفة والحقيقة صار قابلا للتأمل الجمالي الخالص. فلولا شغف العارف بالأسرار التي يمتلئ بها الوجود الذي سواه الله على أحسن صورة لما كانت هناك معرفة أصلا. ومقصود ابن عربي في المعرفة التي لها علاقة وطيدة بالخيال هو فهم هذا الرابط الخفي الجامع بين الله الخالق والعالَم المخلوق، وأفضل ما خلق فيه هو الإنسان. لا بدّ إذن من تدخل الخيال لكي يتصور فكرة الانعكاس ويعطي معرفة حول ما لا يستطيعه البشر بما رُكّب فيهم من قوى إدراكية، وقد قال **ابن عربي** في ذلك: " ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شئ فانه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات ويقبل الصور الروحانية وهو التشكل في صور مختلفة من الاستحالة الكائنة"[21] فابن عربي يرمي إلى

توطين فكرة الخيال وجعلها أساسية، ومنها صدرت معارفه وانكتبت في كتبه، فبقوة الخيال استطاع أن يبرهن على جدواه في المعرفة.
في الفصل الذي ذكر فيه الفرق بين أنواع الخيال، نجده يركز على نوعين أساسيين هما: الخيال المتصل والخيال المنفصل. فأما الأول فهو الأصل ويسميه **ابن عربي** بالمطلق: " إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق"[22] استنادا إلى الحديث الذي ورد عن الرسول ﷺ لما سئل: " أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء" والمقصود من الشيخ الأكبر هو الخيال الأصل حيث فضاء الصور والممكنات والأعيان، أما المتصل فهو للإنسان ناتج عن الأصل أوعن المطلق، ويقول تمييزا بينهما: "فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل، والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل، كالنائم ما هو تخيل ما يراه من الصور في نومه، والذي يوجد عن تخيل ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحسّ به أو ما صورته القوة المصورة إنشاء لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها"[23]. وهو بهذا التمييز يحاول أن يجسد معنى التفاوت الموضوعي بين أفقين للخيال، واحد يسنده للمطلق الذي لا بديل فيه والآخر للإنسان حيث التبدل والاختلاف: " فإن الحقائق لا تتبدل، وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة"[24] وهذا الذي يقبل التبدل خيال ذاتي أما غيره فهو موضوعي[25].
قد ردّ بعض الدارسين مسألة الخيال عند **ابن عربي** إلى أصول فلسفية قديمة، فقط التغيير في الأسماء والأوصاف: "وأشهر الأسماء التي ابتكرها **ابن عربي** اسمان، الخيال المتصل، وهو بشري ذاتي، والخيال المنفصل، وهو خيال موضوعي. الخيال المتصل، الذي هو خيال كتاب النفس أوا لخيال الذي ورثه ابن عربي من الفلسفة العربية، هو مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها. أما الخيال المنفصل، الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، فهو عبارة عن حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية"[26].
وغالبا ما كان **ابن عربي** يتحدث عن الخيال المتصل لأنه كان بصدد الحديث عن آفاق المعرفة وطرق تحصيلها وعلاقة العارف بالمعروف وشكل المعرفة كيف يكون والطبيعة الحقيقية لهذه المعرفة، وأسئلته كانت تتركز أساسا على الحقيقة، حقيقة الوجود بما فيها الإنسان وكيف يمكن فهمها وتذوقها والاستعداد لتقبلها، وهذا ما يكون ضمن فضاء الخيال الذي يستوعب القدرة الإنسانية الذاتية المحضة حيث يتم إنشاء الصور والاحتفاظ بها واستعمالها والاستدلال بها والاستعانة بها على المعرفة والوصول إلى الحقيقة.
لم تكن نظرية الخيال مطروحة في الثقافة العربية والإسلامية بشكل كامل، وجاء **ابن عربي** ليجعل منها نظرية متكاملة لم تسعفنا الصفحات لتقصيها في شكلها المفصل لأن هذا الأمر يخرج بالمقالة عن مضمونها المسطر لها، ونحن ما أتينا على ذكر الخيال إلاّ لكي نوضح طبيعة التجربة الصوفية التي لا تستطيع أن تنفصل عن الخيال كقوة تحويل مثل الإكسير كما سماه **ابن عربي** أو كقدرة خلاقة للمعاني، أو كما رآها **ابن عربي** متمثلة في الكلمات وسماه الوجود الكتابي والوجود الرقمي: "فالأسماء متكلما بها كانت أو مرقومة ينسحب وجودها على كل معلوم، فيتصف ذلك المعلوم بضرب من ضروب الوجود"[27].

الخيال والمرآة

لقد تقصينا بعضا من المعاني المتصلة بالخيال، وعلينا أن نجد صيغة مّا توحد بين فعل التخيل وبين المرآة وهي النقطة التي نود أن نعود إليها مجددا. إن السياق الموضوعي الجامع بين الصفتين هو الانعكاس. انعكاس تتم به معرفة الصورة على حقيقتها، صورة الفكرة على الأقل. والمرآة شكل من أشكال التجلي، تجلي المعاني والصور، أو تجلي الصور التي تتحول فيما بعد إلى معان. ولقد رأينا كيف بدأ ابن عربي الفصوص بحديثه عن المرآة بصفة خاصة حينما قال "فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم" ما معنى الجلاء؟ إنه الوضوح الذي به تنكشف المسائل.
إن بداية الخلق افترضت وجود المرآة، فهي بحكم الضرورة دالة على كمال الخلق الإلهي لأنها هي التي ستعكسه، والعالم المخلوق سيكون صورة من الخالق، وابن عربي يشير في الفصوص إلى تلك

الوحدة في المعرفة بين الخالق والمخلوق، وما دام الإنسان نسخة الكون فقد اختصر العالم الأكبر: "فمن أراد أن يعرف النَفَسَ الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربّه الذي ظهر فيه"[28]، وهذا من فعل الخيال في صورة المرآة. وكلما كانت المرآة مجلوة كلما كانت المعرفة أتمّ. فالخيال وُجد لترسيخ فعل المعرفة وتحقيق نسبة كبيرة من الفهم للعالم والوجود بما في ذلك الإنسان. وما دامت المرآة تعكس صورتين، فالإنسان من خلالها يعرف معرفتين أو كما قال **ابن عربي** بطريق المكاشفة: "فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين"[29]. وليس هذا فحسب بل إن الإنسان في نظر **ابن عربي** صورة متكثرة وليس واحدا بالضرورة، لأن من طبيعة المرآة أن تعكس الصور أوعددا من الصور والمرئي واحد، فالإنسان هو: " الوجه الواحد الكثير في مرائي مراياه، فمراتب الموجودات كلها كالأشكال، وأنت لها روح الخيال والمثال، كالماء المطلق، وتلونه بكل إناء محقق"[30]، والإشارة هنا إلى قول **الجنيد** رحمه الله "لون الماء لون الإناء"، ولـ**ابن عربي** إشارات كثيرة بخصوص الكثرة والوحدة فيما يتعلق بموضوع الخيال والمعرفة، وهو موضوع كأنه متصل بفكرة المرآة التي تعكس الصور بحسب المرئي أولا ثم بحسب طبيعة المرآة في حدّ ذاتها.

مسألة الكثرة لها علاقة بمعنى التجلي الذي لا يفترق عن الخيال بحال من الأحوال، وقد ورد عن الشاعر الفارسي **عبد الرحمن الجامي** قوله: " إن حضرة الحق سبحانه وتعالى يتجلى في كل نَفَسٍ بتجلٍ مختلف وليس في تجليه أصلا تكرار، أي أنه لا يتجلى في آنين بتعين واحد وشأن واحد، بل يظهر في كل نَفَسٍ بتعين مختلف ويتجلى في كل آن بشأن آخر"[31] ودلالة التعيّن هي دلالة الصورة التي لا تنفصل عن الخيال الذي يمثلها، والتجلي الصوري هو تجلٍ خياليٌ لا علاقة له بالشكل أو المادة، فالله منزّه عن أن يكون صورةً ممثّلة في نظر العارف. وقد قال ابن عربي في الفصوص: "فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلي الإلــهي"[32]. وهذا التنوع كان سببُه وجودَ المرآة. وما دام الخيال أداة تؤسس للكثرة في العين الواحدة فهذا يعود للاستعدادات التي توجد في القابل أو المتقبل للتجلي: "فالمتجلي من حيث هو في نفسه واحد العين، واختلفت التجليات أعني صورها بحسب استعدادات المتجلي لهم" [33].

سنحاول أن نعطي قراءة بسيطة لما تحدث عنه **ابن عربي** في مسألة الخيال، فهو أولا ركز على المعطيات الروحية فيه، واعتمد على الكشف، أي على الباطن الذي يستطلع أغوار الكون لكي ينتج معرفة مختلفة تتعلق بالذات الإلهية من جهة وبالكون والوجود من جهة ثانية. فهذا العرفان لا يمكنه أن يتفق مع أرباب النظر العقلي الذي يميزون بين العوالم ويشيدون أفكارهم على سرح المنطق. إن المنطق في ذاته ممتنع في ساحة العرفان. كيف يمكن فهم نشأة العوالم الممكنة؟ كيف يمكن الحديث عن التجليات الإلهية التي لا تقبل التكرار؟ كيف يمكن كذلك الفصل في مسألة الخيال وتقسيمه إلى متصل ومنفصل؟ كيف يمكن للخيال أن تكون له هذه الرتبة العالية في مجال العرفان؟ إن الأخذ بالأسباب النظرية والمنطقية لم ينتج سوى الأخطاء في مجال الغيب أوفي مجال الروح. فهناك أسرار وجودية تستدعي حقا نوعا من الرياضة الروحية الفاعلة والاستعداد النفسي القويم والإيمان الصادق بالغيب، حتى يمكن لأنوارها أن تظهر للعارف شيئا فشيئا.

نجمل التجربة الروحية لـ**ابن عربي** في النقاط التالية:

- إنها تجربة فردية لم يكرر فيه ابن عربي غيره من المتصوفة، بل كان امتدادا لهم، من حيث استيعاب الفكر وتذوق الحالة.
- سارت التجربة وفق منطق الكشف الإلهي الذي لا ينكر دور العقل في العرفان ولكن يقيده بفضائه وساحته.
- تجربة عارفة بمعجمها وطبيعتها وحدودها، وسارت وفق منطوق الثقافة التي أنتجتها وأفرزتها.
- قامت هذه التجربة على ركيزة الذوق الخاص للمعاني من خلال الذهن المتوقد والثقافة التي رَعَتْها ظروفٌ خاصةٌ في سياق تاريخي غنّي بأفكاره ورجاله وأحداثه.
- أفرزت هذه التجربة كثيرا من المفاهيم الجديدة التي أضافت إلى المعجم الصوفي ليس فقط ألفاظا جديدة بل محمولات جديدة لألفاظ مألوفة في ميدان العرفان.
- استوعبت تجربة **ابن عربي** تجربة الأسلاف وامتدت إلى من جاءوا بعده فصارت نموذجا للتألق والجمال والكمال الإنساني.

هوامش البحث

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2 ، 2006، 133/6.
2. أحمد حميد الدين الكرماني، راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص. 193.
3. غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة وشروح: د.سعيد توفيق، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص. 283. والأمر نفسه ينسحب على التجربة الدينية. ينظر الصفحة نفسها.
4. سعد الدين كليب، البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص. 225.
5. ابن عربي، فصوص الحكم،تحقيق وتعليق، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.2، 1980، الجزء الأول، ص. 110.
6. ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص. 173.
7. ابن عربي، الفتوحات المكية، 363/1.
8. المصدر نفسه، 363/1.
9. المصدر نفسه، 364/1.
10. المصدر نفسه، 470/3.
11. ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق، خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص. 33.
12. ابن عربي، الفتوحات المكية، 464/3.
13. المصدر نفسه، 469/3.
14. عبد الكريم الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، تحقيق، يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص. 194-195، والتشديد في أصل الكتاب.
15. عاطف جودت نصر، الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984 ، ص. 93-94.
16. ابن عربي، الفتوحات المكية، 309/6.
17. Jean Starobinski, La relation critique, in l’Œil vivant II, Gallimard, Paris 2001, p. 210.
18. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988، ص. 276.
19. هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة، فريد الزاهي، منشورات مرسم، المملكة المغربية، د.ت، ص. 160.
20. ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص. 49، والتشديد من عندنا.
21. ابن عربي، الفتوحات المكية، 3/ 467.
22. المصدر نفسه، 465/3.
23. المصدر نفسه، 468/3.
24. المصدر نفسه، 470/3.
25. محمد المصباحي، نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2006، ص. 134.
26. محمد المصباحي، نعم ولا، ص. 134.
27. ابن عربي، الفتوحات المكية، 465/3.
28. ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص. 145.
29. المصدر نفسه، ص. 92.
30. ابن عربي، تبصرة الطالب وطالبة القارب إلى موطن الغرائب والعجائب، ضمن الرسائل الإلهية، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 2007، ص .37.
31. عبد الرحمن الجامي، لوائح الحق ولوامع العشق، ترجمة، محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2003، ص. 45.
32. ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص. 170.
33. ابن عربي، الفتوحات المكية، 433/1.